哲学研究

论移民社会的宗教徒身份
——以美国华裔佛教徒为例

李四龙
(北京大学　哲学系、宗教学系, 北京　100871)

摘　要: 美国佛教具有移民性和族群性的双重特点,亚裔佛教徒约占全美佛教徒的70%—80%,非亚裔佛教徒,主要包括欧裔、非裔和拉美裔佛教徒。佛教徒的身份,有助于彼此超越族群之间的界限。美国的华裔佛教徒,其佛教身份能淡化华人在美国的族群意识,拉近与美国主流社会的距离,同时强化了与中国文化的传统联系,并能借此形成复杂的社会关系网络。也就是说,在美国这样的移民社会里,宗教徒身份并没有加剧族群或宗教之间的矛盾与冲突。若能彰显宗教的文化内涵,淡化族群的政治色彩,在人口流动日趋频繁的全球化时代,宗教徒身份有利于构建多元一体的文化体系和社会结构。当然,宗教信仰代表某种价值观或道德伦理,外来宗教徒首先需要尊重当地的社会风俗或主流价值,否则难有立足之地。

关键词: 美国佛教; 宗教认同; 文化认同; 族群;移民
中图分类号: B911　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2013)04-0049-09

现代社会随着交通工具的进步,人口流动日益频繁,不同国家、地域、民族、肤色、语言、文化和宗教的人群往往混居在同一座城市或社区。缘此而起的社会问题,尤其是涉及宗教的敏感事务,正在考验城市管理者或国家执政者的智慧。因此,宗教学界有必要认真探讨移民社会的宗教徒身份认同问题,研究"宗教徒"(特别是外来的宗教徒)这种身份在当前的社会环境里所具有的正面或负面作用。

2009年笔者在第二届世界佛教论坛上撰文发表《论中国佛教的民族融合功能》[①],认为佛教在中国历史上具有民族融合功能,超越了儒家社会的"夷夏论",促进了中国社会的民族团结,在此基础上不断融会而成的"汉族",主要是一种"文化认同",是代表中国主流文化的象征符号,而不是单纯的种族概念或血缘谱系。佛教的这种民族融合功能,在"五胡十六国"、"北魏"、"宋元"三个历史时期表现尤其明显。在当时的中国很多地方,不同民族的外来人口很多,甚至是外来民族占统治地位,所以不妨将那种状态称为历史上的"移民社会"。也就是说,佛教在历史上这样的移民社会里起到了民族融合功能,并使一些当时的外来民族最终自我认同为"汉族",融入中国文化的主流群体。

最近笔者完成一部新著《美国的佛教:西方社会与亚洲佛教的转型》,讨论到佛教徒在美国这样的移民社会里的身份认同。在中国传统社会,教权完全臣服于国家政权,佛教徒必须服从于占据执政地位的儒家意识形态,这是一种特殊的"政教合一"体制。现在的美国实行"政教分离",佛教徒的自我认同,并不需要首先认同美国的主流价值。亚洲佛教在美国,为了能有快速的传播,需要去主动适应,乃至迎合欧裔美国人的心理。然而,这种调适或迎合,并不是佛教在美国生存的前提条件;有时,正因为佛教是边缘宗教,才会引起欧裔美国人的关注,或被其他边缘族群(如非裔、拉美裔)视为同道,是联合的对象。因此,亚洲佛教的出现,其本身就在改变美国的文化构成,

---

收稿日期: 2013-05-20
作者简介: 李四龙,男,上海人,北京大学哲学系、宗教学系教授。

① 该文后发表于《中国宗教》2009年第6期。

推动美国族群、宗教和文化的多元化,佛教徒的身份认同遂乃成为复杂的动态问题。

本文以美国华裔佛教徒为例,结合中国历史上佛教的民族融合功能,认为佛教徒身份在当前全球化的移民社会里,更多的是指一种文化认同。若不牵涉国家安全层面的政治认同,移民的宗教身份,有助于化解族群之间的隔阂,能契合多文化、多宗教的现代社会结构。

一、美国佛教徒:族群性与移民性的叠加

三十七年前,1976 年,艾玛(Emma Layman)在她的《佛教在美国》序言里提出:“谁是美国佛教徒”?① 从此以后,几乎所有讨论“美国佛教”的论著均会涉及“美国佛教徒”的自我认同、“美国佛教”的特色等基本问题。在讨论这些问题之前,需对美国佛教徒的人数做出大致的说明。

美国到底有多少佛教徒? 这个问题好比是洋人问我们“中国到底有多少基督徒”。国外媒体喜欢夸大中国基督徒的人数,而东方人也希望美国佛教徒能多一些。其实,这个数字在西方社会,同样没有准数。

据 1990 年纽约市立大学研究生院对美国 48 州(阿拉斯加、夏威夷除外)18 岁以上人口的调查,佛教徒约为 40.1 万人,占被调查人口的 0.4%②。纽约市立大学的这项成果,被认为是 20 世纪美国宗教领域最权威的一次调查。但依 2005 年版《大英百科全书》,1990 年全美佛教徒有 188 万人,约占总人口的 0.7%。显然,这两个统计数据存在严重分歧。佛教徒占总人口的比例,《大英百科全书》比纽约市立大学的统计结果高出近一倍。又据 2005 年版《大英百科全书》的统计,美国人口 3 亿,佛教徒 272 万,约占总人口的 0.9%。然而,美国国务院《2004 年国际宗教自由报告》声称,当年美国有 2% 的人口信奉佛教,共有 597 万余人,接近 600 万。这个数字,几乎是《大英百科全书》统计结果的 3 倍,令人难以置信③。

其实,“佛教徒”在很多美国人的心里,常常只是一个笼统的概念,同情或支持佛教的人有时也被算作“佛教徒”,而不是专指皈依“佛法僧”三宝的特定群体,甚至连烧香拜佛的习惯都没有。美国的佛教徒,其主体部分是亚裔佛教徒,约占全美佛教徒的 70%—80%;非亚裔佛教徒,主要包括欧裔、非裔和拉美裔的佛教徒。

现在的美国佛教道场,特别是禅宗和藏传佛教,大部分由亚裔建立,都在竭力吸收非亚裔美国人。例如,“国际香巴拉”在美国拥有众多的坐禅中心,会员里有大批欧裔美国人;“旧金山禅中心”等多家日本禅宗道场,现在完全交给白人经营;又如,“国际创价学会”虽是源于日本的佛教组织,但在美国,成员主要由非亚裔组成。因此,区分美国佛教徒的身份,最简单的一种方法是按族群分类:亚裔佛教徒和非亚裔佛教徒,后者暂时以白人为主体。这种两分法突出了美国佛教的族群性(ethnicity),却对移民之间的互动关注不够。美国学者缘此有两分法和三分法的争论。

普莱比什(Charles Prebish)最初把美国佛教分成“亚裔佛教”和“白人佛教”,塞治(Richard Seager)后来修正、强化了这种两分法,另行提出“移民佛教”和“改宗佛教”的分类法。塞治想要厘清第一代亚洲移民和亚裔美国人的差别,要把在无意间带入佛教信仰的亚洲移民和在美国认同佛教的亚裔分开,这里显然是想突出美国佛教的移民性(immigration)。然而,两分法的重心终究

---

① 艾玛:《佛教在美国》(Emma Layman, *Buddhism in America*. Chicago: Nelson - Hall Publishers, 1976),导论第 16 页。

② 参见高思敏、拉赫曼《一个上帝名下的国家》(Barry A. Kosmin & Seymour P. Lachman, *One Nation under God: Religion in Contemporary American Society*. New York: Crown Trade Paperbacks, 1993),第 15—16 页。转引自刘澎《当代美国宗教》,北京:社会科学文献出版社 2001 年版,第 4 页。

③ The U. S. State Department's International Religious Freedom Report for 2004。具体数字转引自网站:http://www.search.com/reference/Buddhism_by_country。依据这份统计,美国佛教徒总数排在全世界国家或地区的第 15 位。

是在“族群性”,而对移民传播佛教所起的作用认识不足。美国学者进一步关注非亚裔佛教徒的内部构成,区分主动认同佛教和被动学佛的非亚裔美国人。那体慧(Jan Nattier)、普莱比什提出一种三分法,增加一种类型“传教式佛教”(Evangelical Buddhism,或译“福音派佛教”),借以突出亚裔佛教精英所起的主导作用,以及移民文化之间的相互影响。那些被鼓动参加佛教活动的非亚裔佛教徒,则被纳入这种类型,其中包括大部分拉美裔或非裔佛教徒。当然,土生土长的美国亚裔佛教徒,有时亦可被归入“传教式佛教”这一类型。

因此,考察美国佛教徒的身份,需要同等重视“族群性”和“移民性”这组概念,挖掘他们的身份认同所赋有的文化意义。两分法或三分法的学术争论,能使我们更好地认识美国的亚裔移民佛教和以欧裔为主体的精英佛教。

在“移民佛教”里,仅有部分一代移民缺乏“美国佛教徒”的自我认同,他们只是些来到了美国的亚洲佛教徒,有时是以佛教强化他们的民族记忆,表达他们的祖国情结或思乡情绪,这一部分人对美国并没有太多的政治认同或国家认同;绝大多数亚裔佛教徒,持有美国的政治认同。他们带着传统的信仰在美国生活,在新的文化环境里重新认识自身的佛教传统,但对如何沟通亚洲佛教与美国文化缺乏深刻的洞见。美国亚裔如何借用“佛教”进行身份的自我认同,适应新的社会环境,这是在全球化背景下考察宗教、族群与文化互动关系的绝佳案例。譬如,华人常以佛教增强自己对中华文化的认同感,又以佛教淡化自己的族群特色,借以融入美国的多元文化体系。

皈依或同情佛教的欧裔美国人,常以东方思想重新解读自己的思想传统,有时会像披头士那样以激烈的姿态批判西方主流价值。在美国,皈依佛门的白人佛教徒,所谓“改宗者”(convert),人数并不很多,虽然我们现在也能列举一长串欧裔美国法师的名字。“欧裔佛教徒”更多的是指同情佛教的白人,所谓“同情者”(sympathizer)或“慕道者”(adherent)。他们通常是比较开明的基督徒,也有可能是自由宗教派,主张所有的宗教都有自身的价值,身上洋溢着浪漫主义的情愫。顾名思义,慕道者要比同情者更接近佛教徒,他们原有的宗教信仰变得比较淡薄,颇有些像亚洲社会还没有正式皈依的在家佛教徒。欧裔佛教徒,因此常被细分成三种类型:同情者、慕道者、改宗者。在托维德(T. A. Tweed)《1844—1912 年美国与佛教的相遇》①里,这种分类随处可见。这些人会以什么心态去同情、接受佛教,存在许多不同的说法。上世纪 90 年代,《纽约杂志》曾把美国佛教徒分成形形色色的十二种,诸如“披头士佛教徒”(Beat Buddhists)、“电影佛教徒”(Celluloid Buddhists)、“艺术佛教徒”(Art Buddhists)、“灵验佛教徒”(Power Buddhists)、“摇滚佛教徒”(Rock-and-Roll Buddhists)、“戏剧佛教徒”(Theatrical Buddhists)和“文学佛教徒”(Literary Buddhists)等②。他们大多数属于美国艺术界或文化界的名流,对佛教颇有好感,在自己的领域里支持佛教;有些则是激进人物,他们借佛教表达自己的意见、批评美国社会,与 19 世纪浪漫主义者同情佛教有着内在的思想关联。

非裔和拉美裔佛教徒,其实和亚裔一样,都是美国社会的边缘群体。亚洲佛教团体,常会有意识地吸收他们入教,以壮声势。国际创价学会在这方面的成绩最为显著,他们以英语弘法,美国化程度高,适合非裔和拉美裔美国人参加。这种吸收非裔或拉美裔信徒的做法,正在影响其他的佛教道场,譬如南传佛教的禅观中心、华人佛教的寺庙组织。

在美国佛教的发展史上,非亚裔的佛教信仰,有时也是源自种族问题而作的理性选择,欲与亚裔结成紧密的关系,共同争取他们在美国社会的发展机会。美国的种族主义,客观上,拉近了亚裔与非裔、拉美裔的心理距离。这种精神的结盟,至

① T. A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844—1912: the Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

② 1994 年美国多家媒体发起关于“美国佛教特色”的笔谈。《纽约杂志》(*New York Magazine*)1994 年 6 月 6 日发表专文《直击念“唵”族》(In with the OM crowd),评点当时欧裔美国人对佛教的看法。

少可以追溯到 1869 年,黑人社会改革家道格拉斯(Frederick Douglass, 1818—1895)在波士顿发表演讲,“复合的民族性”(*Our Composite Nationality*)。

道格拉斯原是马里兰州的黑奴,1838 年逃亡北方,1845 年出版自传《道格拉斯:一位美国黑奴的故事》(*Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*),讲述自己争取自由的故事,成为当时全美最著名的非裔美国人。在这位民权斗士的眼里,虽然自己十多岁就成为基督徒,但同意蓄奴的基督徒是伪善的,并不能代表真正的基督教。在他 1869 年的著名演讲里,道格拉斯猛烈抨击排斥华人的白人“本土主义”(nativism),为当时备受排剂的华人争取人权。不仅如此,他还呼吁,日本人以及所有其他的人种,在美国都应享有同等的权利。道格拉斯坚决反对因为华人没有基督教信仰而被排斥,在他看来,美国的科学与文明应当惠施于所有来自亚洲、非洲或海洋岛国的、一切寻求自由庇护的人民,让他们融合成为美国人①。事实上,1893 年世界宗教大会后不久皈依佛教的斯特劳斯(Charles T. Strauss),正是一位犹太商人。在欧洲的历史上,犹太人饱受摧残,受尽歧视。他们期待美国的民主和平等,但美国的犹太—基督教传统,也要等到“二战”结束才最后形成。佛教,给了美国社会的少数族群一种平等的信心。

道格拉斯的声音,一直在美国上空回荡。但是,白人至上的种族主义,直到 20 世纪 60 年代还很盛行。此时传入的日莲正宗、国际创价学会等佛教组织,主动采取吸收美国人的传教策略,无形之间成为非裔、拉美裔人士宗教信仰的新选项。这些非裔佛教徒,通常会有反种族主义的政治意图。例如,伍兹(Lewis Woods),这位非裔美国佛教徒创办“跨种族佛教会”(Interracial Buddhist Council),希望能以佛教的凝聚力结束种族主义,消除任何形式的社会压迫②。

亚裔在美国佛教徒里的人数占绝对的优势,但在美国社会却处于边缘地位,有时甚至抱怨非亚裔的道场忽视他们对美国佛教的贡献③。另一方面,由欧裔、非裔和拉美裔组成的非亚裔佛教徒,虽是美国佛教徒的少数派,却能反映亚洲佛教的“美国化”程度。不同族群的佛教徒,以各自的方式塑造美国佛教的发展轨迹,表现出他们各自不同的文化认同,摇摆于美国本土主流文化与外来非主流文化之间。

二、华裔佛教徒的文化认同

亚裔佛教徒占美国佛教徒的绝大多数,他们既想维持自己的佛教信仰,保持对母国的文化认同,又想获得美国主流社会的认同。尤其是第一代移民,他们对保持传统的佛教信仰更有兴趣,希望借此维系他们曾在亚洲习以为常的传统社会关系。缘此之故,他们的佛教更多地保留着故国的宗教传统,属于典型的“族群佛教”。但在美国土生土长的亚裔,他们的佛教信仰更多的是要一种文化认同,借此彰显自身在美国多元文化里的独特意义。这里以华人佛教为例,讨论他们的佛教信仰与族群认同、文化认同之间的关系。

中国的大乘佛教,经过数代华人的努力,已在美国扎根,尽管还谈不上枝繁叶茂。佛教在当地的华人生活圈里,是重要的联系纽带,影响广泛,并有少量的西方人跟随华裔法师出家。在一个以基督教为主流的社会里,能有今天这样的成绩,实属不易。在美籍华人里,基督教信仰居于主流地

① 参见托维德等编:《美国亚洲宗教资料选编》(Thomas A. Tweed & Stephen Prothero eds. *Asian Religions in America: A Documentary History*. New York: Oxford University Press, 1999),第 67—70 页。

② 参见费尔兹:《分立的佛法:白人佛教徒、族群佛教徒和种族主义》(Rich Fields, “Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism”),载《美国佛教诸方面》(*The Faces of Buddhism in America*, eds. by Charles S. Prebish & Kenneth K. Tanaka. Berkeley: University of California Press, 1998),第 197 页。

③ 参见田中肯尼斯:《美国佛教会的族群问题》(Kenneth K. Tanaka, “Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America”),载《美国佛教:最近学术界的方法与收获》(*American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, eds. by Duncan Ryuken Williams & Christopher S. Queen. Richmond Surrey: Curzon Press, 1998),第 3—19 页。

位。华裔信仰基督教的历史,犹如华人移民史一样悠久,当初华人的多神信仰,现在大多让位于基督信仰①。据《洛杉矶时报》对南卡罗莱纳州 773 名华裔美国人的调查,44% 声称自己没有宗教信仰,32% 信仰基督教(其中约有 19% 为新教、6% 为天主教),20% 信仰佛教②。佛教徒人数在华人中间稳居老二,每五个华人至少有一位佛教徒。

中国的基督徒现在有时会说,基督教在中国应当摆脱"洋教"的称谓,"多一个基督徒,少一个中国人",这种顾虑纯属杞人忧天。这些说法背后,是想为外来宗教争取某种平等的地位。佛教在中国能有今天的"国学"地位,有其二千余年积极融入中国主流文化的历史背景。今天,华人佛教徒在美国,有没有遭遇类似中国基督徒的身份问题?佛教在美国华人社会里究竟扮演何种角色?

华人佛教道场具有鲜明的族群特点,汉文化的内容随处可见:中国化的佛菩萨、传统的岁时节庆、形式多样的传统艺术。在这些道场,不仅有汉文化风格的释迦佛像,还有中国佛教特别推崇的观音、地藏等菩萨;年复一年的岁时节庆,例如,佛诞日的浴佛法会,凑巧时还与母亲节合在一起,共同为天下众生祈福;农历七月十五的盂兰盆节法会,斋僧供佛、孝亲报恩;观音、弥陀、地藏、药师等诸菩萨的圣诞日,大多会有专门的法会,宛如是在中国的寺庙;若遇春节、元宵节、清明节、端午节、中秋节,特别是些大的道场,会有敲钟祈福、游园会、联欢会等各种形式的庆祝活动,有时还有燃灯法会。在佛教寺庙举办的节日庆典上,通常会有传统的民间艺术表演,像武术、太极拳、民乐、书法、绘画、猜谜等。这些佛寺在当地的华人社区,实际上还有联络社会关系、维系中国传统文化的功能。

以当前的华人社会来看,这种文化认同与他们对美国的政治认同并行不悖。而在 19 世纪后半叶,华人刚到美国之初,这种文化认同使他们在美国感觉自己是一个完全自由的人,既不认同美国政府,也不认同满清朝廷,这种心态既是他们在美国受排挤的重要原因,也是他们遭受排挤的结果。早期唐人街的一代移民,他们的自我认同就是一个自由的、个体的"华人"。林语堂的小说《唐人街》,描写纽约早期华人方汤姆一家的传奇生活。这些华人特别赞叹美国的"安宁":"他们希望没人理他们,就没有人理他们。中国政府不管他,他也不管中国政府。美国政府不管他,他也不管美国政府。纽约警察和他无关,他也和警察无关。他爱中国就像爱自己的父母一样,但是在他眼中,中国是一个人民社会而不是一个国家——一个共同的信仰习俗连接成的社会。"③他们生活在美国,赞美当地的物质生活,却在心里维持着原有的信仰习俗,如同怀念他们的父母祖宗。

在传说满地是黄金的加州,在 19 世纪末,华人的处境每况愈下。当地的白人忌恨华人抢走了他们的饭碗和财富,而他们的最大理由则是,华人"虽然在加州的金矿中努力工作,挖掘到了很多的金子,但是他们从来不想加入美国国籍,将来都是要把在美国获得的财富通通带回中国去,这样就伤害了美国的利益"。④ 也就是说,华人对祖国的文化认同,直接被理解成对美国的不忠诚。这样的理解,导致美国国会在 1882 年通过"排华法案"。在这样的环境里,很多人被迫回国,还有不少人选择留下,躲进美国各地的"唐人街",靠经营手工洗衣店、中餐馆等维持生计。宗教信仰,包括各式各样的民间信仰和祖宗祭祀,缘此成为华人在美国的精神支柱,维系着华人的道德情操与人格尊严。

种族主义的思想,在当时的欧裔美国人心中根深蒂固。相应地,华人的文化认同,不断强化他们原先的民族记忆。生活在美国的这个族群,被凝固成"唐人",华人的族群认同,被等同于政治认同。"二战"期间,中国和美国成了反法西斯的盟友,1943 年"排华法案"被废除。这意味着,美

① 参见贾志月《从"多神"到"基督":美籍华人宗教信仰变迁及其影响》,广州暨南大学 2008 年硕士学位论文。另见聂云《20 世纪 70 年代以来美国华裔宗教信仰探析》,东北师范大学 2009 年硕士学位论文,第 14 页。

② John Dart, "Poll Studies: Chinese Americans, Religion," *Los Angles Times*, July 5, 1997, B5.

③ 林语堂:《唐人街》,哈尔滨:北方文艺出版社 1988 年版,第 10 页。

④ 吴琦幸:《淘金路上》,上海:上海古籍出版社 2003 年版,第 74 页。

国政府不再把华人的族群认同等同于政治认同:认同中国文化,同样可以忠诚于美国。“二战”以后,民权运动兴起,种族主义逐渐不得人心;与此同时,宗教多元化的格局浮出水面,新教独大的状况渐成历史陈迹,“政教分离”的原则受到空前的重视。华人的文化认同,成为宗教认同的有机组成部分。无论是基督徒还是佛教徒,都在想办法突出华人传统文化的特色,既是吸引信徒的策略,更是突出自身价值的方式。在多元一体的美国文化体系里,华人文化自有独特之处,也能让不少西方人心醉神迷。

这种多元的社会环境,可以改变以往华裔移民在美国常会呈现的消极心理。早期的二代移民,他们既没有完全融入美国主流社会,却又不熟悉、甚至是不愿意接受华人社会的传统文化与宗教信仰。譬如,吴景超解读上世纪 20 年代美国华人家庭的文化冲突,认为当时的文化冲突很容易带来家庭解体,而随着家庭的解体,出现了华人的人格解组。他说:“一个美国出生的孩子有可能离开家庭,并按照西方社会的道德标准组织生活,这是可以理解的。不幸的是,第二代华人摆脱了家庭的控制之后,常常交上坏伙伴,养成坏习惯。家庭控制打碎了,但是没有其他形式的控制来取代,在这个过渡时期,一个人是很容易失常的。”① 这些华人青年不信仰任何宗教,他们嘲笑父母的信仰,拒绝与他们的宗教发生任何关系,基督教、佛教都不能吸引他们。他们很快染上了白人孩子的许多毛病,性开放、抽烟喝酒,但他们没有白人孩子的家庭文化背景。在这些美国出生的华人孩子心目里,“中国”的观念已经相当淡薄,“他们已经把美国当作自己的家,如果他们回到中国,他们是会想家的”。② 不幸的是,这种对美国的政治认同,却被当时欧裔美国人的种族主义拒之门外。这就增强了华裔移民的种族意识,即“华人”的族群意识。有的华人会内心矛盾,消沉懒散,但有的华人会奋发图强,组织自己的华人社会,抵御外侮。在这个时候,对美国的政治认同显得不太重要,对中国文化的认同和“华人”的族群意识则被捆绑在一起。

到了上世纪 50、60 年代,随着白人的种族意识逐渐淡化,华人的文化认同开始与族群认同剥离,以各种形式的同乡会为纽带的华人社区,逐步转向以宗教场所为纽带,尤其是佛教和民间宗教(主要是关公、妈祖等)的庙宇,在华人中间深有影响,尽管好些庙宇有同乡会或宗亲会的资金背景。有些原已破败的寺庙,现在香火兴旺。以佛教、民间宗教为代表的华人宗教认同,一方面淡化华人的族群意识,另一方面强化他们对中国文化的认同感,从而能体面地集体融入美国的多元文化体系。这种情况,可以借用美国犹太裔宗教社会学家贺伯格(Will Herberg, 1901—1977)的“三代移民论”来说明。在他看来,一代移民保持原先的宗教信仰与实践,以期在新的环境里继续原先的生活方式;在美国出生的二代移民,已对父母的祖国感觉疏远,甚至会把他们的语言与宗教看成是融入美国社会的包袱,因而急于摆脱那些来自遥远国度的东西;完全融入了美国的第三代移民,已经有了他们父母所没有的安全感,他们认为可以继承祖父母的宗教,并把保持这种个人的精神遗产当作“美国身份”(American Identity)的重要因素③。这套理论基本适用于华裔移民的宗教信仰,但华人最终能把认同佛教这样的传统宗教,当作自己认同美国所做出的文化贡献,并不能简单地归结为第三代或多少代移民的问题,其根本原因是美国种族主义的没落、政教分离原则的实践。

正是在这样的社会文化背景里,华人佛教在上世纪 70 年代以后,竟然成了中国文化的载体,以其十方善财在美国弘扬中国传统文化。美国的华人佛寺,主动承担这样的文化功能。最典型的例子,莫过于宣化上人的弘法经历。宣化在万佛城自己开办的“育良小学”、“培德中学”里说,小

① 吴景超:《唐人街:共生与同化》,天津:天津人民出版社 1991 年版,第 253—254 页。

② 吴景超:《唐人街:共生与同化》,第 269 页。

③ 贺伯格:《新教—天主教—犹太教:美国宗教社会学论集》(Will Herberg, *Protestant - Catholic - Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City: Doubleday, 1960),第 16—23 页。

学生应先学习孝顺父母、尊重师长,中学生要尽忠为国,大学则以仁义道德为宗旨。这样的教育,明显是在贯彻传统的儒家伦理思想。在这样的佛教团体受教育,认同儒家文化与中国的传统文化,将是极其自然的事情。宣化有一句名言,“最彻底、最根本的国防,就是教育!”形象地道出了美国华人佛教的这种传统教育,能凝聚华人世界的文化认同。在中国传统的文化体系里,佛教与道教,只能辅助配合儒家社会的伦理规范。现在,佛寺里的传统文化活动或教育,有助于华裔佛教徒作为“华人”的自我定位,能直接表现华人佛教所包含的文化底蕴与精神价值。同时,他们的这种佛教徒身份,还能帮助他们自己超越族群的界限。

钱德勒(Stuart Chandler)是研究美国华人佛教的专家,他概括美国的华人佛教徒有六种身份认同:“佛化华裔美国人”(Buddhist Chinese American)、“美籍华裔佛教徒”(American Chinese Buddhist)、“佛化美籍华人”(Buddhist American Chinese)、“美籍信佛华人”(American Buddhist Chinese)、“华裔信佛美国人”(Chinese Buddhist American)和“华裔美籍佛教徒”(Chinese American Buddhist)①。这样的分类固然有些令人眼花,但其潜台词非常清晰:佛教徒、华裔、美国人,这三种身份错杂其间,孰轻孰重,考验华裔移民的自我认同,涉及华人的宗教认同、族群认同与政治认同。

这些不同身份的划分,可以加深我们对宗教的族群融合功能的认识。普通中国人的宗教信仰素来含糊不清,儒释道的因素多少都有一些。一代移民的华人佛教徒,约有一半是在移民美国以后才去皈依受戒。为什么会有这样的情况?钱德勒认为,有些华人移民并不愿意突出他们的“美国公民”身份对其“中国祖宗”的优先地位,而是首先把自己看成是佛教徒,从而让这个普世的宗教超越所有的文化或种族的二元论。这些华人被他称为“美籍华裔佛教徒”或“华裔美籍佛教徒”,因为他们最看重佛教,既来自中国又生活在美国。其他的华裔佛教徒,之所以参加佛教活动,主要是想借此表达自己的身世来源,只在重大的佛教节日或中国传统节日才去美国的华人佛庙。这些华人被称为“佛化华裔美国人”,他们首先认同自己的美国公民身份,其次是在佛教活动里找到自己的文化归宿。佛教徒的身份,帮助这些华人在心理上拉近传统文化与美国社会的距离。他们所信仰的佛教,既属于中国的传统文化,又是美国的边缘宗教,起到沟通与桥梁的作用。

自称是“华人”的佛教徒是族群认同优先,“佛化美籍华人”和“美籍信佛华人”属于一代移民的自我认同,保留对祖国的记忆往往是他们毕生的信念。自称是“美国人”的两类,“佛化华裔美国人”、“华裔信佛美国人”是政治认同优先,这在后代移民里很常见,他们与欧裔美国人的信佛方式并没有太多的实质差别。自称是“华人”或“美国人”,他们去佛寺的目的,主要是能体验富有佛教色彩的中华文化。在这种时候,最能体现华人佛教道场的文化功能,除了提供佛教活动,寺庙还要提供中国的传统文化艺术和民俗活动。这些地方,既是他们的宗教场所,也是他们的交际场所。在很多时候,这里还是他们养育子女,让孩子们接受中国文化教育的地方。现在的华人佛教,譬如台湾佛光山系统的道场,一般都有“童军团”和“佛学夏令营”,把小朋友聚集到庙里,跟他们一起玩游戏、讲故事,中间穿插着佛学知识,诵读儒家、道家等传统经典。这些道场开办的人文学校或文化学校,除了教汉字,还专门传授书法、民乐、太极、茶道等传统艺术。这些文化活动,能使华裔佛教徒的交流更通畅,互相形成复杂的社会关系网络,以宗教的力量实行普世的人文关怀,而不去刻意强化华人的族群意识。

事实上,早期的华人移民到了美国,基本是以同乡会为纽带,结果不光是白人欺负华人,华人之间还有斗殴残杀的事情。这种状况,让孙中山先生当年在夏威夷说出了那句名言:中国人就像一盘散沙。现在,华人佛教在美国的发展,有了自己的社会关系网络,至少能在同乡会之外多了一种选择,多了一种社会整合的资源。很多新移民的

---

① 参见钱德勒《美国华人佛教:认同和实践》(Stuart Chandler,“Chinese Buddhism in America: Identity and Practice”),载《美国佛教诸方面》,第 26—27 页。

佛教信仰并不明确,但为了融入美国、谋求发展,他们主动前往佛教寺庙。华人道场的文化活动,这张社会关系网络,能为他们融入美国社会提供大量的人脉资源,提供许多实际的生活帮助。譬如,90 年代以后从台湾去的华人移民很多到了南加州,他们在台湾时还认为佛教是愚昧落后的东西,但到美国,佛教给了他们许多传统文化的记忆,竟把佛教看成是一种现代的、科学的、理性的教育。这些新移民在美国信佛,既能帮助他们融入美国社会(尤其是当地的华人社会),获取谋生的社会资源,成为一个美国人,还能保持自己的文化传统。特别是那些台湾妇女,她们到了美国以后,信教或信佛,能使她们摆脱烦琐的家务,重新确立自我的定位,建立相对稳妥的社交网络①。

在此,我们可以看到,佛教在美国的华人社会,发挥了重要的文化功能。佛教,像美国华人“精神上的唐人街”,凝聚着他们的文化认同,但又不是趋于保守与封闭,而是以开放的心胸去融入美国。

三、“民族宗教”:政治认同与文化认同的博弈

在美国,随处可见的族群差异,不同族群的美国人彼此都是邻居,因此族群矛盾并不严重。相对而言,宗教之间的分歧比较严重,但这在美国又有较好的缓解途径。前面以华裔佛教徒为例,描述了这种自我认同,在多民族、多宗教的美国社会里的复杂性。现在,我们由此分析佛教徒在美国移民社会里的身份认同所能给予的若干启发。

公民的身份认同,通常来自政治或国家的认同,但在移民社会里,这种认同又会掺杂文化的、民族的或宗教的认同。从佛教在中国传统社会里的民族融合功能来看,文化认同始终伴随着社会成员的政治认同,甚至优先于他们的政治认同。这种特点,随着全球化意识的强化,在现代移民社会表现得益发显著。

美国社会从一开始就由移民组成,移民的宗教信仰也就构成美国的宗教。如何协调不同民族或族群的宗教信仰,这是美国社会的重要问题。在很多情况下,即使信奉同一种宗教,亦因族群的不同而导致许多的差异。宗教事务常与民族问题密切相关,这种现象,在中国社会常被概括为“民族宗教”关系问题。在这方面,中国社会侧重于考察宗教徒的民族认同。但在像美国这样的移民社会,基于种族血缘关系的族群认同并不被放在首位,重要的是宗教与政治的认同。而在政教分离的原则下,宗教认同和政治认同不被等同,宗教徒身份具体表现为一种文化认同,促成一种多文化、多宗教的文化体系和社会结构。

就现状而言,佛教在美国尚处于非主流的边缘状态,佛教徒因此常以族群认同为前提增强彼此的凝聚力。华人佛教、日本佛教和南传佛教,常因相同的民族文化认同而有基本的信众队伍。但是,只有当佛教徒放弃“族群认同”这一前提,佛教才有可能进入美国的主流社会。这方面的成功例子,就是国际创价学会。能进入主流社会的佛教,可被称为“美国佛教”(American Buddhism);需以族群认同为前提的佛教,只能说是“佛教在美国”(Buddhism in America)。

因此,我们讨论美国佛教徒的身份认同,首先需要关注他们的“族群认同”,但要充分认识佛教的民族(族群)融合功能,这是佛教美国化的思想前提。美国学者认为,美国佛教的鲜明特点是“族群性”与“移民性”。他们的论述,常把我们中国学者称为“民族”(nation)的因素称为“族群”(ethnicity),而在具体的论述中,他们常又强调族群的“地域性”(region),也就是突出族群的文化性。托维德在分析美国 19 世纪中后期的维多利亚文化时,认为当时美国境内存在多种由族群、地域和宗教综合而成的不同文化,相互竞争。爱尔兰天主教、瑞典路德宗、华裔美国人、非裔美国人,以及南方浸礼宗,都有各自的信仰与价值观。但当时社会上的主流文化,属于英格兰、说英语、信新教的城市中产阶段②。“族群”因此是辨别不

---

① Carolyn Chen, *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

② 参见托维德《1844—1912 年美国与佛教的相遇》,序言第 23 页。

同文化的首要因素,但这是种族主义的思路;美国在 20 世纪的社会进步,是让“族群认同”从属于文化认同。

在我们的民族学研究里,长期尊奉斯大林的“民族”定义:“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”①这个定义,能很好地阐释民族的起源或形成。然而,到了移民社会,以及混血儿成为一种普遍现象的全球化时代,如何定义“民族”,以便更好地适应人口的流动与社会的变迁,这确需理论工作者认真反思。在西方民族学界,“民族”被认为是近代社会的产物。在西方传统社会,宗教认同超越于民族、政治之上。到了近现代社会,西方各国陆续推行“政教分离”政策,罗马天主教逐渐失去国教的地位,形成“教随国定”的多元宗教格局②。“民族”的含义,其更多的因素是政治,被认为是成立国家政权的理由与依据。英文的 nation,既可被译成“民族”,也可被理解成“国家”。“民族国家”理论的出现,使民族认同不再服从于或等同于宗教认同,突出了“民族”的政治内涵。但是,这种理论适用于单一民族或民族关系比较稳定的社会,而未必能运用到多民族或移民活跃的社会。

若就移民的来源而言,依据他们的种族血缘、语言文化等特征,美国境内有为数众多的不同“民族”。美国学者在研究这些移民的宗教信仰、文化认同时,采用“族群”(ethnicity)这个概念,一个间于民族(nation)、种族(race)之间的概念。这种做法有利于不同族群的移民归化美国以后能有相对一致的政治认同。同时,这种做法,还有利于避免种族主义的歧视性描述。虽然各族群存在主流与边缘的差别,存在人口、教育、财富等多方面的差异,种族分离的现象依然存在,但在法律上,种族主义不受保护,各族群的平等交往属于美国社会的主流价值。因此,淡化“民族”的政治因素、尊重“族群”的文化与地域特色,这是美国社会维护多宗教、多文化的成功经验,是亚洲佛教能在美国社会找到容身之地、实现现代转型的重要因素。

美国人以“宗教自由”的旗号,欢迎所有的宗教信仰到美国去。他们说,“从犹太教到印度教,从巴哈依教到佛教,这些宗教信仰的到来,让美国成为世界上族群最多样化的国家之一。”③这样的表述,虽然有炫耀美国是宗教天堂的成分,却也表达了他们以宗教认同融合不同族群的构想,以多元的宗教信仰化解、淡化族群之间的矛盾。

以宗教认同,淡化族群意识,尊重文化的多样性,这是值得我们借鉴和深思的地方。

小　结

身份认同的基调,首先是文化认同,这是一种自发的身份认同,与国家认同主要是一种被动的身份认同并不一致。政治认同,通常是指公民对执政理念与政权体制的主观认识,与国家认同相似但又有所不同,自发的色彩比较明显,外在的精神强制甚至还会激发政治上的不认同。外国移民到了新的国家,可能会有国家或政治方面的身份认同问题,而在国内的人口流动,通常不会引起这方面的认同迷惘。

因此,我国宗教徒的身份认同,主要涉及宗教、族群与文化的三者互动关系。以史为鉴,宗教徒身份,并不一定加剧不同族群之间的社会离散,在很多时候能加强彼此之间的社会凝聚,即我们平常所讲的“民族团结”。若能彰显宗教的“文化性”和“地域性”,这种民族融合功能就容易受到激发,宗教身份能成为维系社会稳定的重要力量。

---

① 斯大林:《马克思主义和民族问题》,《斯大林全集》第二卷,北京:人民出版社 1953 年版,第 300—301 页。

② 参见牟钟鉴主编《民族宗教学导论》,北京:宗教文化出版社 2009 年版,第 88—94 页。

③ 参见美国国务院《2010 年度国际宗教自由报告》(International Religious Freedom Report 2010),2010 年 11 月 17 日发布。电子文本。

On the Identity of Religious Believers in the Immigration Society: A Case Study on Chinese-American Buddhists

Li Silong

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: American Buddhism has two outstanding characteristics, including the nature of immigration and ethnicity. Asian-American Buddhists occupy 70 – 80% of the whole Buddhists in America. Non-Asian-American Buddhists mainly include those Buddhist followers who or whose ancestors were from Europe, Africa or Latin America. In fact, the identity of Buddhist followers can effectively help them go beyond the boundary between ethnic groups. For example, the identity of Chinese-American Buddhists has helped them weaken their self-consciousness as Chinese in America, and shorten their distance from American mainstream society. Meanwhile, this identity has also helped them strengthen their traditional association with Chinese culture, thus gradually forming a complex network of social relationship. That is to say, the identity of religious believers won't aggravate the contradiction and confrontation between various ethnic or religious groups in such an immigration society as America. Then, if the cultural connotation of a religion is emphasized, and the political coloration of an ethnic group is weakened, the identity of religious believers will be beneficial for the construction of a pluralistic and integral cultural system and social structure in the era of globalization with ever – increasing population mobility. Of course, as a religious belief represents certain values, morality and ethics, the believers of a religion from outside must first of all respect the local social customs and the mainstream values. Otherwise, the foreign religion can hardly establish itself locally.

Key words: American Buddhism, religious identity, cultural identity, ethnicity, immigration

(责任编辑　刘曙光)